

# 願生心について

炭 竈 智 雄

## 1 宗教的生

「願往生の叫びが真の我である。理知は私に絶望を教えます。私はこんな無力の理知に反して勇ましく「願往生」と叫びましょう。(中略)而も現在に絶望せざる前に願往生の大希望が生れます。」(『曾我量深選集』第三卷六四頁)

多難な色彩を帯びた環境の中で縊いて、出合ったのが右の文章である。以来、この言葉は私の脳裏にこびりついて離れない。どうしてこのような力強い言葉を言いきることができるのだろうか。

『大無量寿経』の「下巻」に

「人在世間愛欲之中」 独生独死 独去独来当行至趣苦楽之地。身自当之 無有代者。」(『真聖全』一・三二頁)

という語がある。この人間の実相を語る言葉は、おそらくは何人であっても「本当にその通りだ」という実感を伴ってうなづかざるを得ないだろう。人は自らの命を生きねばならない。いかなる人間も他の人の命を生きたりすることはできないし、他の人に自己の命を代わって生きてもらうこともできない。我々を囲

繞する情況がどのようなものであろうと、人間は「孤立無援」の存在である。日常生活の中にあって、「空しい」「落ちつかない」といった感情が色々な機会に頭をもたげてくる。このやり場のない感情を処理するために「気晴し」——パスカルは人生における諸事百般を「気晴し」と定義する。——をして気をまぎらわしたりする。しかしその結果といえば、どうしようもない「空しさ」に捕えられている自分に気付かざるを得ないのである。人間がこの世を生きようとする限り、好むと好まざるとにかかわらず「生きている事実」そのこと自体が問われてくるのである。より具体的にはその問は、「自分は一体何のために生きるのか」という自問の形をとる。この「問い」に直面するや否や、思案が尽きて途方に暮れてしまう。このような不確かな命を生きる自己に目覚める時、我々にとって問題になることは、何を目的として生きるのかということよりも、むしろ「何をささえ」(『現代の事としての宗教』一二二頁)として生きるのかということである。

なぜ人は「何のために生きるのか」という原点的な「問い」を克服することができるのだろうか。この不可解なそしてやりきれない「空しさ」「問い」こそ、清沢満之先生が「人心の至奥より出ずる至盛の要求」(『清沢満之全集』七・二〇頁)と述べられた宗教心の要請であるにちがいない。死すべき命として人間の生を得ている限り、命の底から出てくる命の願いである宗教心は、容赦なく時・場所を選ばず種々の形をとって我々を告発してくるのである。したがって宗教心は、人が生を有する限り

決して見失うことのないものである。人は生まれながらにして、宗教的存在としての限定をまねがれることはできない。この宗教心を無視しては生きていくことのできないところに、人間の存在の重みがあるのであろう。ここに私が考えてみたいことは、願生心を本来的なる人間の存在構造それ自体に根ざす願いの顕現として理解することにより、その展開の様相を見ていきたいと思うのである。

## 2 『論』『論註』の位置

世親の『浄土論』は正式には『無量寿経優婆提舍願生偈』という名の論書であることから知られるように、『浄土論』全体を貫ぬく根本精神は『無量寿経』の教法を背景として、願生浄土の心を表わしたものであるといえる。

世親は「願生偈」の帰敬序に、

「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」  
（『真聖全』一・二六九頁）

と述べて、「一心帰命」の世親の主體的な信心の自覚を表白している。また長行の始めには偈頌の大意を簡潔に示して、

「此願偈明何義。示現觀彼安樂世界。見阿弥陀仏。願生彼国」故。」（『真聖全』一・二七〇頁）

と述べている。『浄土論』は「願生偈」といわれるように、信仰の表白としての浄土の讃歌でありつつ阿弥陀の安樂浄土を思想的に明らかにした論書である。

曇鸞はこの『浄土論』の精神を継承してより鮮明に願生につ

いて明らかにしている。まず『論註』冒頭に曇鸞は龍樹の『十住論』「易行品」を解釈して

「菩薩求阿毗跋致有二種道。一者難行道、二者易行道。難行道者、謂於五濁之世於無仏時求阿毗跋致為難。（中略）易行道者、謂但以信仏因縁願生浄土。乘仏願力便得往生彼清浄土。」（『真聖全』一・二七九頁）

と述べている。「五濁の世・無仏の時」として時の問題が提起されている。『論註』に「願生」という文字が三十六回出てくるのであるが、既に「易行品」の意に願生浄土の語を見ることができ。注意すべき点は、「阿毗跋致を求むる」と語られていることである。ここにおいて龍樹・世親の伝統が願生道の実践による不退転地の証しであることが明かしてある。さらに大乘菩薩道の展開すべき方向が見定められている。大乘の仏教者である菩薩の所求はいまでもなく bodhisattva であるからして無上仏道の成就である。退転することは「墮二乘地」を意味するから大乘の求道者にとって致命傷である。無上仏道とは「願作仏心・度衆生心」を内容とするが故に、菩薩は不退転地に到達することを願求するのである。

## 3 一心帰命の信心

それではなぜ世親は主體的な信仰的自覚を表白するのに「世尊」と人類の教主の名を呼ぶのだろうか。「我一心」という言葉で宗教的自覚の発起が語られている。この宗教的自覚は『無量寿経』の教説によるのであるから本願の信である。本願の信

は本願成就の体験として、歴史的事実として現行する仏道である  
釈尊の教えに聞いたのである。世親が勝手に信ずるという恣  
意的な主観ではない。したがって世親は宗教的自覚を表白する  
時、『無量寿経』の教主である「世尊」に呼びかけるのである。  
ここから知ることのできることは「出遇い」の問題である。

「生の現実」「死」の問題は身の実事であるが故に、自己に「不  
安」「絶望」という形で表面化するのである。したがって「教  
えに聞く」という態度が日常生活において、必然的に要求され  
てくるのである。仏教は本来教えとして、生死の分離を求めて  
やまない人間の問題に深く関わるものである。そこに『無量寿  
経』がまさに「経」「たていと」という字義から歴史の意を有  
す）として、歴史の底を脈々と流れ続けてきた人間の宗教的要  
求に答える所以がある。

世親の「帰命尽十方無碍光如来」という信仰告白、あるいは  
「一心帰命の信心」という場合、何か超越的な絶対者を想定し  
てそれを如来として懸念に拝むといったイメージを描きやすい  
のだが、果してそうだろうか。否、決してそうではない。通常、  
この場合の対象としての如来は分別でもって実体化され、私有  
化された意識中の如来である。現実存在の根底から「問い」が  
自分の思いを超えて出現した時、その対象としての如来は何の  
力ともなり得ない。自我の虚構において築かれた如来は、自我  
意識に先だつ「問い」には解答し得ないのである。この点につ  
いてはより鮮明に次のように指摘される。

「如来と衆生との対応における純粋性が失なわれるとき、救

済の要請は功利的となり、そこに求められる如来は偶像と化  
する。しかもなを、そこに何らかの意味での救いの觀念があ  
るとすれば、それは相対的な他者を想定する、現実逃避にほ  
かならないであろう。」（『宿業と大悲』二三八頁）

如来と自己との対応が不純である時、つまり信ずる我が自我で  
あるとき、対象としての如来は主観的なシルエットであるとい  
える。

それならば、自我意識に執われている人間が如来に帰命する、  
即ち如来と我々との対応における純粋性とは一体どのようなこ  
となのだろうか。

金子大栄先生は次のように述べられる。

「帰命ということは『敬虔感情』『畏敬感情』であります。  
その敬虔感情というものはどういうことであるかといえ、  
哲学の辞書を開いてみますと

敬虔感情とは無限者の前に有限者が自分を見出し、そ  
して自己全体をあげて無限者に帰依する心である。

と説明してあります。（中略）われわれ人間が自分自身の知  
識にせよ、道徳にせよ、みんな限りがあります。その限りの  
あります自分というものを見出し、そして自己全体をあ  
げて無限者に帰依すること、これが敬虔感情というものであ  
ります。」（『念仏者の智慧』五二頁）

と述べられ、更に帰命する主体については、

「汝としての自己発見」（同右五九頁）

と述べられる。自己を問題とする時によく、ソクラテスの「汝

自身を知れ」という不朽の名言でもって「無知の知」ということが語られる。これと全く同じ内容を持つ言葉に、清沢満之先生の「知らざるを知らずとせよ。これ知れるなり。」（『清沢満之全集』六・二三一頁）がある。また『論註』には「実相無相故、真知無知也。（中略）無知故能無不知。」（『真聖全』一・三三七頁）がある。

「汝自身を知れ」の「汝」とは決して第二人称としての意味で、誰かに「汝」と呼びかけているのではないだろう。もし仮にそうだとすれば、自己を客体的にみる単なる教訓となってしまう。「汝」を内面的な喚びかけの声として聞いたのだと思う。「汝」を喚びかけの声として聞いたということは、自からが「汝」として見い出されたことに外ならない。見い出されることによって、分別意識に執着している自己に目覚めるのである。本来の意味での知者とは、知らないということを知ることであり、それを知ることこそが「無知の知」の自覚である。ここにおいて「自己とは何か」として自己自身が問題になり、自己の姿勢が問われてくるのである。このことを清沢先生は「自己とは何ぞや、これ人生の根本問題なり」（『清沢満之全集』七・三八〇頁）と問題にしているのだと思う。

再応、如来を他者として帰命するというあり方がなぜ問題となるかを考えてみると、その場合の帰命する主体の立場は、事物に執着し他に自己を依存することと変わりないという批判が出てくるのである。ここにおいて、無自覚的な自己の立場を批判した「汝自身を知れ」、「無知の知」という言葉が生きてく

るのではないだろうか。

したがって如来に帰命するということには、即ち如来・帰命といわれるところには自己の根源的な転換があるといわねばならない。そこに自己の本来性があるのであり、そこにおいて始めて根源的な主体としての自己は誕生し、確立されるということが出来る。この如来に帰命する主体は、無自覚的な主体と根本的に異なる。如来に帰命する主体は大きく変革されている。それは具体的には自我の砕かれた心でなければならぬ。そして自我の砕かれた心は、同時に自己をして自己たらしめている大きな力に目覚めている。この自覚が「一心帰命の信心」である。

親鸞は

「帰命者本願招喚之勅命也。」（『真聖全』二・二三頁）

と述べる。如来に帰命するという事実が本願としてある。非本来的なる自己が宗教的自覚の内面に、自己を根源からの目覚めを促すような深い喚びかけの声を聞いた時、本来性に帰ること自体が「本願招喚の勅命なり」という帰命の内実である。そこにおいて我々は非本来的自己という自覚として本来の自己を賜わるのである。この宗教的自覚における本来性が、金子先生の述べられる「汝としての自己発見」ではないだろうか。大切なことは、自己発見されたその自己において始めて、「限りのあります自分というものを見い出して、そしてその自己全体をあげて無限者に帰依する」と言われるように、如来を自己の究極的な帰依処として帰命するという事実が成り立つのである。換

言すれば、「如来においてある自己」に目覚めた時、帰命の心は純粹な信仰的自覚となるのである。

#### 4 願生心の獲得

ところで世親の信仰告白は「帰命尽十方無碍光如来願生安樂国」となっている。曇鸞は「願生安樂国」を作願門に配釈して、「天親菩薩帰命之意也」(『真聖全』一・二八三頁)

として一心帰命に願生の意を託している。帰命する場合、如来に帰命するのだがなぜ浄土に願生するのだろうか。また「帰命尽十方無碍光如来」は「南無阿弥陀仏」に尽くされるのであるが、周知のように善導は、

「言南無者即是帰命、亦是発願廻向之義。」(『真聖全』一・四七七頁)

と了解している。注意すべき点は、帰命の心には自ずから「願廻向の義」、即ち浄土に生まれんと願う心が与えられていることである。それではなぜ、如来に帰命する心が浄土を願う心となって展開していくのだろうか。

「帰命尽十方無碍光如来」は無碍光如来における「汝としての自己発見」であった。無碍光如来としていわれるように、そこに表現されているのは智慧の相である。帰命の心において見い出された無碍光は智慧の相であるのだが、尽十方無碍といわれるように大悲の相でもある。この大悲については『論註』に

「大慈悲は仏道正因故。(中略)三者無縁是大悲。大悲即出世善也。安樂浄土從此大悲生故。故謂此大悲為浄土之

根」故曰「出世善根生」(『真聖全』一・二八八頁)

とある。即ち尽十方無碍なる大悲の相に「浄土の根」があるのである。無碍光を通して、無量寿に帰るその内因を開いてくるのである。つまり帰命に帰入の意味が見い出されてくる。如来に目覚めた宗教心はそれだけに止どまらないで、一心帰命の内面に最も根源的な願生の心が自覚されるのである。帰命の心がないならば、願生の心は当然発起し得ない。如来に帰命するという宗教的自覚において、始めて本当に浄土を願う心が獲得されるのである。帰命する自己と帰命せられる如来とが対比的にあるのではなく、帰命すること自身が「本願招喚の勅命」として成就している。帰命の心においてその内面に如来の願心が湧出する。この事実が願生であり、その宗教心に生きる姿勢が世親によって「願生安樂国」と表白されたのである。

#### 5 願生心の展開

「願生偈」の最後において、願生の心は次の言葉で結ばれている。

「何等世界無 仏法功德宝 我願皆往生 示仏法一如仏  
我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安樂国」  
(『真聖全』一・二七〇頁)

世親は同時に「普く諸の衆生と共に」願生したのであり、「衆生所願樂」一切能満足故我願生彼阿弥陀仏云(『真聖全』一・二七〇頁)願生であったのである。即ち世親は「衆生の願と我が願との全一」(『彼岸の世界』一三四頁)の自覚において衆生と

共に願生したのである。この意味において、世親の願生は衆生の願生と無関係ではあり得ないといえる。再度、それではなぜこのように「我一心」の主體的な信心の自覚を述べる願生心が「普共諸衆生往生安樂國」と展開していくのかを問うてみたい。曇鸞は時機の自覚に立って、仏道の成就(求<sub>レ</sub>阿毗跋致)を願ったのだが、時機の自覚において、つまり「五濁の世無仏の時」と述べられることによって、曇鸞の上に時機の課題が自覚として成就している。このことは、時自身が熟することによって、いわゆる機が本願の機として成就したのであり、ここから八番問答が開かれてくるのである。「五濁の世無仏の時」によって「普共諸衆生」が表わされている。八番問答において「諸衆生」が『大無量壽經』の本願成就文に説かれた「諸有衆生」を示し、『観無量壽經』に表わされた「下々品」の機であると明確に決定されている。「諸有衆生」「下々品」の問題は無上仏道の成就、とりわけ度衆生心を問題にしているのである。

「我一心」は世親の主體的な信心の自覚の言葉である。親鸞はこの言葉を解釈して、

「我」というのは世親菩薩のわがみとのたまえるなり」(『真聖全』二・五六三頁)

と確認されている。「我」という表白は、世親の願生心の表明であるが、そこに本願成就の事実として、法蔵菩薩の名告りが世親に、「我一心」として成就している。『大無量壽經』に法蔵の願心の物語として世自在王仏に会い、菩薩の願を明らかにしている。「嘆仏偈」の結びは、

「仮令身止<sub>二</sub> 諸苦毒中<sub>一</sub> 我行精進 忍終不<sub>レ</sub>悔」(『真聖全』一・七頁)

と表白されている。また「重誓偈」には「為<sub>レ</sub>衆開<sub>二</sub>法蔵<sub>一</sub> 広施<sub>二</sub>功德宝<sub>一</sub> 常於<sub>二</sub>大衆中<sub>一</sub> 説法師子吼」(『真聖全』一・一四頁)とする誓願が説かれている。そこには、永劫にわたって菩薩として存続する、菩薩法蔵の若き志願が表現されている。願作信心・度衆生心を内容とする無上仏道の成就を願いながら、無上仏道の課題を担っていく永遠の菩薩が語られている。阿弥陀の本願全体を貫く精神は「一切衆生を救わずには止まぬ」という心打つ悲願である。その情熱的な願いに漲る、倦むことなき『大無量壽經』の宗教心を、四十八願すべてに共通している「設我得仏・不取正覺」という誓いの繰り返しの上に感ずることができ、一切衆生を捨てないという菩薩の志願は、一切衆生の救われることが菩薩の願求する無上仏道の成就であり、それはそのまま「わがみ」の成就を意味するのである。『大無量壽經』において「皆受<sub>二</sub>自然虚無之身、無極之体<sub>一</sub>」(『真聖全』一・二二頁)と述べられている。つまり「無極の体」とは、本願が広であることを表わしている。しかも単なる広さだけでなく「如来智慧海 深広無<sub>二</sub>涯底<sub>一</sub>」(『真聖全』一・二七頁)と語ってあるように極みなき広さは、同時に極みなき深さをもった広さである。本願それ自身が衆生を底に包んでいるのである。如来の「欲生我國」としての喚びかけに目覚めたことが、衆生の信心において如来の心を賜わるのであり、「本願に生きる」ことができるのである。本願に生きるとは、如来の願心が衆生の宗

教心に湧き出たのであり、換言すれば、如来の願心に喚び覚まされて、その喚び覚ました願心が本来的なる自己の根底となって湧き出たのである。そこに衆生の宗教心が深みを見出したのであるが、しかしその深みは如来の願心の深みである。そこに「衆生の願と我が願の全一」の自覚があり、衆生において「我」を見い出すのである。それが世親による「我一心」の表白である。

我々は度衆生心が願作仏心であると考えやすいけれども、願作仏心が「願生彼国」であるが故に、願作仏心に度衆生心という意味をもっているのである。本願の機としての「我一心」は願作仏心である。願作仏心の機となることによって、衆生の信心において「普共諸衆生往生安楽国」の願いに目覚め、その意欲の主体となる願生者を機として如来の徳が働くのである。「我一心」の願作仏心が、「普共諸衆生往生安楽国」という度衆生心を開闢するのである。

親鸞は「正信偈」において「為度群生彰一心」（『真聖全』二・四五頁）と讃歌された。「一心」が法蔵の願心の名告りであることを示している。ということは「願心自身に生きる」という意味がある。親鸞は、世親の心に直参して「為度群生彰一心」と開かれたのである。「普共諸衆生往生安楽国」は菩薩道を生きようとする者の祈りともいうべきものだが、それが願として自覚化された時、そこに衆生を根底より立ち上がらせるような根源的な力となって、衆生を願生者に転依せしめるのである。

親鸞は

「心を弘誓の仏地に樹て、情を難思の法界に流す。」（『真聖全』二・四四七頁）

と述べる。「願生彼国」は、法蔵の願心への応答である。「得生者の情」と語られるのは「欲生心」が衆生の宗教心の根底を破って顕現したのであり、衆生の宗教心が転ぜられ、純化されるのである。換言すれば、内面に「欲生我国」の喚び声を聞いた時、そこに衆生の宗教心自身がその「欲生我国」の声に「願生彼国」と答えたのである。もう一ついえば、如来の「欲生我国」としての喚びかけに目覚めたことが「願生彼国」として、即ち如来の心を賜るのである。この本願に生きた姿が、「得生者の情」である。「欲生我国」の願心に目覚めた願生者が、本當に穢土を超えんとするのである。ということは「欲生我国」に目覚めることにおいて、無碍道としての道が与えられたのである。無碍ということが、本當に穢土を厭うことであり穢土に生きていることができるのである。そこにおいては煩惱も碍りにならない。むしろ煩惱が菩提に転ぜられるのである。親鸞は「罪障功德の体となる

こほりとみづのごとくにて

こほりおほきにみづおほし

さわりおほきに徳おほし」（『真聖全』二・五〇六頁）

と語る。『論註』に

「道者無碍道也。『経』言。「十方無碍人一道出」生死。」一道者一無碍道也、無碍者謂知「生死即涅槃。」（『真聖全』一・三四六頁）

とある。無碍は生死を否定してはなくて、生死に無碍が所与としてある。生死解脱を求めるのは煩惱の身である。聖道門仏教においては、修行の力によって煩惱を断ち尽くす「断惑証理」の道が求められる。しかし、親鸞は「不断煩惱得涅槃」(『真聖全』二・四四頁)と表明し、「不断煩惱得涅槃」といふは、不断は煩惱をたちすてずしてといふ。得涅槃とまふすは、

## 御文の研究

——掟の精神について——

法 雲 俊 孝

はじめに

蓮如上人の御文の中には、掟と称して、宗教生活のあり方を示したものが実に多い。毎年、報恩講に拝読される「三ヶ条」(四一六)「六ヶ条」(四一七)、「八ヶ条」(四一八)を始め、明確に掟を内容とする御文は「帖内」(一一九、一二、一四、二一、二、三、六、一〇、一三、三一、一〇、一一、一二、一三、四一)、「帖外」(二四、三一、四四、五五、六八、七一、七二、七四、一三三、一八〇)と合わせて、三〇通近くに及ぶ。

無上大涅槃をさとするをうとしるべし。」(『真聖全』二・六〇一頁)と語る。「究竟如虚空」(廣大無邊際)。(『真聖全』一・二六九頁)と讃歌された浄土の徳は願生者における信心の徳として感得されるのであり、その意味において本當にこの世に落在することができるのである。無碍道に立ち得たところに、願生者の具体相がある。

このように、念仏者の宗教生活のあり方が掟や定として、このように徹底し、広く示されているのは、真宗の教義が、純粹で誤解され易く、悪無碍にはしり易い特質によるものと思われる。しかし、それらが教団人の自覚に基き、自律的なものであることは勿論、その中には、我々の現実生活に関する種々の問題と、そのあり方をも教えている。

従来、私自身がボイスカウト運動に携わり、運動推進上、その掟の意義について、国と仏の関係、すなわち王法と仏法の問題に関しても、既に御文の中に、宗祖の教えに立脚した蓮如の考えが示されている。したがって、ここに念仏者の宗教生活のあり方を、御文に即しながら、さらに元祖法然、宗祖親鸞の教示を注意しつつ、管見を述べてみたい。

### 一、掟の成立

蓮如が掟と称されたものは、世俗についての生活態度のみならず、信心獲得の、いわゆる如来に対する信仰態度をも含んで